IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Jātika Cintanaya und Sozialcharakter – Zum Einfluss Erich Fromms auf Guṇadāsa Amarasēkara

Ralf Kestler

Zusammenfassung

Guṇadāsa Amrasēkara ist ein wichtiger srilankischer Autor, der in den achtziger Jahren das Konzept des Jātika Cintanaya in einer Reihe von Artikeln entwickelte, die in einer Sammlung unter dem Titel Ganaňduru mädiyama dakinemi aruṇalu[1] 1988 erstmals veröffentlicht wurden. Er rezipierte dort auch Erich Fromms Sozialcharakter. Zuerst möchte ich Erich Fromms Konzeption des Sozialcharakters, auch Gesellschafts-Charakter, darlegen. Dann erläutere ich Amarasēkaras Konzept des Jātika Cintanaya und seine Rezeption des Sozialcharakters. Anschließend werde ich eine Kurzgeschichte Amarasēkaras interpretieren, in der das Thema des Jātika Cintanaya verarbeitet wird. Zum Schluss zeige ich auf, wie Guṇadāsa Amrasēkara innerhalb des Humanismus einzuordnen ist. Dabei muss auch das Denken Martin Wickramasinghes mit einbezogen werden.

Schlüsselwörter: Jatika Cintanaya, Gunadasa Amarasekara, Sozialcharakter, Erich Fromm, Humanismus, Martin Wickramasinghe

Abstract

Guṇadāsa Amrasēkara is an important srilankan author, who developed his concept of Jātika Cintanaya during the eighties in a series of articles, which have been published for the first in 1988 entitled Ganaňduru mädiyama dakinemi aruṇalu. He adapted also Erich Fromm’s social character. Firstly, I want to describe Erich Fromm’s concept of social character. Afterwards, I will discuss Amarasēkara’s concept of Jātika Cintanaya and his adaption of the social character. Then, I will interpret a short story written by Guṇadāsa Amarasēkara in which he used Jātika Cintanaya for his topic. Finally, I will contextualize Amarasēkara within humanism. For that, the ideas of Martin Wickramasinghe will also have been taken into account.

Keywords: national consciousness, Jatika Cintanaya, Gunadasa Amarasekara, social charakter, Erich Fromm, humanism, Martin Wickramasinghe

Erich Fromms Sozialphilosophie und der Sozialcharakter

Der sozialphilosophische Kontext des Sozialcharakters

Erich Fromm entwickelte seine Konzeption des Sozialcharakter in zwei Werken: zum einem in *Furcht vor der Freiheit*[2], das 1941 entstand, und zum anderen in *Wege aus einer kranken Gesellschaft*[3] aus dem Jahre 1955. Fromm geht vom Aufstieg des Kapitalismus vom Zeitalter der Reformation aus, in dem die sozialen Bindungen des Mittelalters aufgelöst wurden.[4] Durch diese Entwicklung wurde der Mensch freier,

> [e]r wird unabhängiger, er verlässt sich mehr auf sich selbst und wird kritischer; er wird aber andererseits auch isolierter, einsamer und stärker von Angst erfüllt.[5]

Laut Fromm wirken zwei Prinzipien in der Entwicklung des Menschen, das patriarchalische und das matriarchalische.[6] Diese beiden Prinzipien findet man sowohl in der persönlichen als auch in der gesellschaftlichen Entwicklung. In folgender Tabelle sind sowohl die negativen als auch positiven Seiten beider Prinzipien dargestellt:[7]

	Patriarchat	Matriarchat
positiv	Vernunft, Disziplin, Gewissen, Individualismus	Lebensbejahung, Freiheit, Gleichheit
negativ	Hierarchie, Unterdrückung, Ungleichheit, Unterwerfung	Blockierung der Individualität und Vernunft durch Bindung an Blut und Boden

Nun haben nach Fromm die beiden Seiten beider Prinzipien auf die Menschen nach dem Mittelalter gewirkt:

> [N]eben der Entwicklung der positiven Aspekte des matriarchalischen Komplexes besteht in der europäischen Entwicklung auch der negative Aspekt – die Regression auf die Bindung an Blut und Boden – weiter und verstärkt sich sogar noch. Der von den Bindungen des mittelalterlichen Gemeinschaftslebens befreite Mensch fürchtete sich vor der neuen Freiheit, die ihn in ein isoliertes Atom verwandelte, und flüchtete sich in einen neuen Götzendienst an Blut und Boden, zu dessen augenfälligsten Ausdrucksformen Nationalismus und Rassismus gehören. Hand in Hand mit der fortschrittlichen Entwicklung, die eine Mischung des positiven Aspekts sowohl des patriarchalischen wie auch des matriarchalischen Geistes ist, ging die Entwicklung der negativen Aspekte beider Prinzipien: die Verehrung des Staates, die mit der Vergötzung von Rasse oder Nation verquickt wurde. Faschismus, Nazismus und Stalinismus sind die drastischsten Erscheinungen dieser Mischung aus Staats- und Clanverehrung, wobei beide Prinzipien in der Figur eines »Führers« verkörpert sind.[8]

Dies ist der historische Rahmen, in dem für Erich Fromm der moderne Mensch lebt. Um die Mechanismen des Nationalismus, Rassismus und Staatsverehrung zu erklären, verwendet Fromm den Begriff des Sozialcharakters[9], dem ich mich nun zuwende.

Der Sozialcharakter

Nachdem ich den Kontext, in den Fromm seine Konzeption des Sozialcharakters stellt, erläutert habe, möchte ich nun zu dessen Definition übergehen. Erich Fromm versteht unter Sozialcharakter

> den Kern der Charakterstruktur, den die meisten Mitglieder ein und derselben Kultur miteinander gemeinsam haben, im Unterschied zum individuellen Charakter, in welchem sich Menschen ein und derselben Kultur voneinander unterscheiden. Es handelt sich dabei um keinen statistischen Begriff in dem Sinne, daß der Gesellschafts-Charakter einfach die Summe aller Charakterzüge wäre, die man bei der Mehrheit der Menschen ein und derselben Kultur findet. Es geht vielmehr um die Funktion des Gesellschafts-Charakters[...]. [Kursiv im Original – R.K.][10]

Die Funktion des in einer Epoche relativ stabilen Sozialcharakters besteht für Fromm im Erhalt der Gesellschaft, indem der Sozialcharakter dafür sorgt, dass sich die Mitglieder der Gesellschaft entsprechend

verhalten.[11] Der Sozialcharakter wird zu gesellschaftsformenden Produktivkräften[12] und unterliegt dem gesellschaftlichen Wandel:

> Wenn die gesellschaftlichen Bedingungen sich ändern, so führt das zu Veränderungen im Gesellschafts-Charakter, das heißt zu neuen Bedürfnissen und Ängsten. Diese neuen Bedürfnisse lassen neue Ideen aufkommen und machen die Menschen empfänglich dafür. Diese neuen Ideen zeigen ihrerseits die Tendenz, den neuen Gesellschafts-Charakter zu stabilisieren und zu intensivieren und die Menschen in ihrem Handeln zu bestimmen. Anders gesagt, beeinflussen die gesellschaftlichen Bedingungen die ideologischen Phänomene durch das Medium des Charakters. Andererseits ist der Charakter nicht das Ergebnis einer passiven Anpassung an gesellschaftliche Bedingungen, sondern eine dynamische Anpassung an grundlegende Elemente, welche entweder der menschlichen Natur biologisch mitgegeben sind oder ihr als Ergebnis der historischen Entwicklung inhärent wurden.[13]

So wird der Sozialcharakter von Erich Fromm definiert. Nun werde ich Guṇadāsa Amarasēkaras Konzept des Jātika Cintanaya erläutern, in dessen Rahmen er den Sozialcharakter rezipierte.

Guṇadāsa Amarasēkara und das Jātika Cintanaya

Jātika Cintanaya

Unter Jātika Cintanaya, das ‚Nationale Denken‘, wird eine von Guṇadāsa Amarasēkara begründete nationalistische Philosophie als auch eine gesellschaftlich-politische Bewegung verstanden. Er wurde dafür auch kritisiert:

> It has spawned a wider social movement, generating a great interest among certain sections of the youth. At the same time, it has become an object of vitriolic criticism and even ridicule. Some of the readers who are favourably disposed to Amarasekara's creative writings find this a troubling concept. He has been termed a ‚reactionary‘, ‚extremist‘, ‚racist‘, ‚fascist‘, who is bent on propagating what is basically a provincial and chauvinistic ideology.[14]

Faschismus, Rassismus etc. sind für Erich Fromm – wie oben gezeigt – negative Erscheinungen der Moderne. Mit Guṇadāsa Amarasēkara haben wir nun einen Denker, der einerseits von Erich Fromm beeinflusst wurde, andererseits wird ihm auch vorgeworfen ein Rassist oder Faschist zu sein. Ich werde jetzt Amarasēkaras Konzeption des Jātika Cintanaya erörtern. Er entwickelt Jātika Cintanaya anhand einer Kritik des Marxismus.

Für Guṇadāsa Amarasēkara umfasst Jātika Cintanaya alle unsere Gedanken, die durch die Kultur und Tradition geprägt wurden:

> Pāramparika jātika cintanaya apa karana kiyana siyalu dē saman˘ga anyattayen veḷi pavatī. Apagē siyalu caryādharma ē cintanaya visin hasuruvana läbē. Koṭin kiyatot api ē cintanayē pratiphala vemu. Evännak nätäyi vijñānika va piḷi gannā pudgalayāgē da jīvitaya avijñānika ākalpa nirṇaya karanu labannē siya pāramparika jātika cintanaya visini.[15]

> Das traditionelle nationale Denken besteht mit Veränderung bei allen von uns gemachten und gesagten Dingen. Alle unsere Verhaltensnormen werden von diesem Denken reguliert. Kurz gesagt, wir sind das

> Resultat dieses Denkens. Wenn es nicht so ist, dann ist es durch das eigene Nationale Denken, dass das Leben der bewusst akzeptierenden Person als auch die unbewussten Gedanken bestimmt werden.

Dieses ‚Nationale Denken‘ ist die singhalesisch-buddhistische Denkweise.[16] Aber er sagt auch, dass nicht nur die Singhalesen dieses srilankische ‚Nationale Denken‘ teilen, sondern auch Tamilen und Muslime, obwohl beide auch ihre eigene Kultur haben. Aus diesem Grunde ist es auch nicht korrekt zu sagen, dieses ‚Nationale Denken‘ sei die singhalesisch-buddhistische Denkweise.[17]

Jātika Cintanaya hat zwei Bedeutungsebenen. Es ist nicht nur das kulturell bedingte Denken, sondern auch eine nationale Bewegung, die die eigene Kultur zur Geltung bringen will. Für Guṇadāsa Amarasēkara ist es die speziell srilankische Form des Marxismus:

> Esē nam apa ada udā karagannā jātika cintanayaṭa māksvādaya ätuḷu vīma anivārya veyi. Ehet eya apaṭa avaṣya māksvādayak apagē jātika cintanayaṭa abhimata māksvādayak vinā vena an raṭak an desak äti māksvādayak no vē.
>
> Māksvādaya tuḷin eväni apaṭa abhimata māksvādayak tōrāgat häki da?
>
> Mehilā apa visin paḷamuven ma vaṭahāgata yutu karuṇa nam metek māksvādaya bhāvitayaṭa gat häma raṭak ma tamanṭa sarilana abhimata māksvādaya tōrāgena äti bavayi. Lenin tōrā gattē tamanṭa abhimata sarilana māksvādayayi. Māvō sētuṃ tōrā gattē tamanṭa abhimata sarilana māksvādayayi. Koṭin kiyatot ē ē raṭavala tibū jātika cintanayaṭa sarilana māksvādayayi, mē nāyakayan visin tōrā gannā laddē.[18]
>
> Wenn es so ist, ist es obligatorisch, den Marxismus in unser heute auferstehendes nationales Denken einzuschließen. Aber dieser von uns benötigte Marxismus ist kein in einem anderen Land oder in einer anderen Region existierender Marxismus außer dem von unserem nationalen Denken erwünschten Marxismus.
>
> Können wir einen derartigen von uns gewünschten Marxismus innerhalb des Marxismus wählen?
>
> Dass bis jetzt jedes Land, in dem der Marxismus angewandt wurde, den für sich angenommenen und gewünschten Marxismus wählte, ist die Tatsache, die von uns als erstes akzeptiert werden muss. Lenin wählte den für sich angenommenen und gewünschten Marxismus. Mao Tse-Tung wählte den für sich angenommenen und gewünschten Marxismus. Kurz gesagt, der in diesen Länder existierende ist der für das nationale Denken angenommene Marxismus, der von diesen Ländern gewählt wurde.

Laut Guṇadāsa Amarasēkara gibt es zwei Formen des Marxismus, die nach Sri Lanka kamen. Zum einen der marxistische Humanismus, wie er in Marx’ frühen Schriften gefunden wird. Zum anderen der materialistische Marxismus.[19] Zur ersten Form des Marxismus können wir Erich Fromm zählen, der auch von einem humanistischen Marx spricht.[20] Die zweite Form werde von den Marxisten in Sri Lanka repräsentiert und widerspricht dem srilankischen Jātika Cintanya.[21] Die erste, humanistische Form des Marxismus soll ein Teil des srilankischen Jātika Cintanaya sein:

> Māksvādaya hadavatak näti vidyāvak, lōkāyatavādayak lesin no va mānava hitavādī dahamak lesini, apa

> visin merața janatāvața haňdunvā diya yuttē. Eya uttara minisaku bihi kirīma saňdahā avaśya samāja – ārthikaya sakas karanu saňdahā yodāgata yutu vōhāra dēśanāvak bavața pat karagata yutu ya. Koțin kiyatot māksvādaya apagē jātika cintanayē aṃgayak bavața patviya häki māksvādaya viya yutu ya.[22]
>
> Der Marxismus ist eine herzlose Wissenschaft, nicht als Materialismus, als eine humanistische Lehre soll er von uns der Bevölkerung hier bekannt gemacht werden. Man muss festlegen, dass ein allgemeinverständlicher Vortrag angewandt werden muss, um das nötige sozioökonomische System einzuführen, um den höheren Menschen vorwärtszubringen. Kurz gesagt: Der Marxismus muss sich so ändern, dass er ein Bestandteil unseres Nationalen Denken werden kann.

Guṇadāsa Amarasēkara fordert also eine explizit srilankische Form des Marxismus, in dem die srilankische Kultur ihren angemessenen Platz findet. Um dies weiter zu begründen, bezieht er sich auf Erich Fromms Sozialcharakter.

Guṇadāsa Amarasēkaras Rezeption Erich Fromms Sozialcharakters

Bei seiner Auseinandersetzung mit Erich Fromms Sozialcharakter geht Guṇadāsa Amarasēkara von Fromms Kritik am Basis-Überbau-Schema von Marx und Engels aus.[23] Er führt den Begriff Sozialcharakter wie folgt ein:

> Minis vijñānayat, samāja ārthikayat atara äti sambandhaya eḷi karanu saňdahā siya viṣaya kṣētraya vana mānasika vidyāva äsuren tanāgat nava saṃkalpayak From yodāganiyi. Ohu ē saṃkalpaya haňdunvanuyē ‚samāja cittaya‘ yana namini. Īṭa janatāvak satu Social Character, janaka āvēga vyuhaya‘ yana nama da ohu ätäm tänaka bhāvita karayi. Mē samāja cittaya – janaka āvēga vyuhaya (Instinctual Structure), kisiyam janatāvak satu janaka āvēga (Instinctual Drives) kisiyam sāmājīya ārthikayak samaňga kālāntarayak muḷullehi gäṭīma nisā pahaḷa vana dharmatāvak lesini, from dakinnē. Esē pahaḷa vana mē samāja cittaya samājayak tuḷa innā sāmājikayan veta imahat balapā̄mak karayi. Ovungē cintanaya häsirīma ādi vū siyalla pālanaya karanu labannē mē samāja cintanaya visini.[24]
>
> Fromm wandte einen neuen Gedanken an, indem er in seinem Fachgebiet, das als Psychologie grundlegend ist, den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Bewusstsein und dem gesellschaftlichen Wirtschaftssystem offenlegte. Er führte diesen Gedanken mit dem Namen ‚Sozialcharakter‘ ein.
> Dazu verwendet er auch an manchen Stellen den Begriff ‚Menge produktiver Triebe‘ [für den] mit einer Bevölkerung verbundenen Sozialcharakter. Fromm erkannte es als ein allgemeines Prinzip, weil dieser Sozialcharakter als eine Menge produktiver Triebe, als ein Zusammentreffen irgendwelcher produktiven Triebe mit irgendeinem sozioökonomischem System ist. Der Sozialcharakter, der dieses Zusammentreffen ist, beeinflusst die Gesellschaftsmitglieder sehr. All ihr Denken, Verhalten usw. wird durch diese gesellschaftliche Denkweise kontrolliert.

Amarasēkara setzt nun den Sozialcharakter mit dem Begriff der ‚Kultur‘ gleich, auch wenn dieser Begriff von Erich Fromm nicht benutzt wurde. Dabei bezieht er sich explizit auf Martin Wickramasinghe[25], der allgemein als bedeutendster moderner singhalesischer Schriftsteller gilt und der Kultur folgendermaßen definiert:

> Saṃskṛtiya yana vadanin händinvennē venas novana sthāvara vastu hā dharma samūhayak no vē; hētu pratyayan läbena säṭiyen venas vana upakaraṇa hā dharma samūhayaki.[26]

> Mit dem Begriff ‚Kultur‘ wird keine unveränderliche feststehende Ansammlung von Gegenständen oder Prinzipien bezeichnet; es ist eine Ansammlung von sich verändernden Artefakten und Prinzipien mit begründeter Beschaffenheit.

Kulturen entnehmen laut Wickramasinghe Elemente einer anderen Kultur und passen diese an die eigene an.[27]

Martin Wickramasinghe entwickelte in den Vierzigern eine auf einer Auseinandersetzung mit der Anthropologie basierende Konzeption der singhalesischen Kultur, wonach der Buddhismus, die künstlich angelegten Wasserspeicher und der darauf aufbauende Reisanbau die Grundpfeiler der singhalesischen Kultur sind.[28] Diese Konzeption wurde zu einem grundlegenden Element des singhalesisch-buddhistischen Nationalismus.[29] Laut Amarasēkara hatte Wickramasinghe das nationale Denken und die singhalesische Kultur mit seinem kritischen Werk sehr genau erfasst.[30]

Amarasēkara kritisiert nun die srilankischen Marxisten, dass sie die Kultur schlichtweg dem Überbau zufügen.[31] Und er kommt zu dem Schluss, dass der Sozialcharakter resp. Kultur im Gegensatz zu Basis und Überbau nur schwer zu verändern ist:

> vijñāna āśrita dārśanika matu mahala – samāja cittaya – ārthika aḍitālama yana mē paddhatiya tuḷa mē koṭas tuna darana bala tulanaya apa visin vaṭahāgata yutu veyi. Esē balana viṭa apaṭa penī yā yutu vädagat karuṇak nam ‚samāja cittaya‘ satu va tibennā vū sthāvara bhāvayayi. Samājayak satu sthāvara ma dharmatāva itā ma semen venas vana dharmatāva ‚samāja cittayayi‘. Dārśanika matu mahala apaṭa balayen venas kirīmaṭa tät kaḷa häka. Samāja ārthikaya da esē apaṭa vuvamanā lesa venas kirīmaṭa tät kaḷa häka. Ehet ‚samāja cittaya‘ – saṃskṛtiya esē lehesiyen venas kaḷa no hē. Ē sthāvara bhāvaya nisā anik dekoṭasa tuḷa kirīmaṭa tät karanu labana venaskam da sīmāveyi. saṃskṛtiyak surākī tibena turu samājayak siňdī biňdī nogos pavatinnēt samāja cittaya – saṃskṛtiya satu mē sthāvarabhāvaya nisā ya yi mama sitami.[32]
>
> Die drei Teile dieses System – der auf dem Bewusstsein aufbauende philosophische Überbau, der Sozialcharakter und der wirtschaftliche Unterbau – müssen von uns näher betrachtet werden indem wir sie vergleichen. Wenn wir dies betrachten, müssen wir einen wichtigen Grund betrachten, nämlich, dass es eine feststehende Bedingung gibt, die mit dem ‚Sozialcharakter‘ verbunden ist. Der ‚Sozialcharakter‘ ist eine mit der Gesellschaft verbundene Gesetzmäßigkeit, die sich äußerst langsam wandelt. Den auf dem Bewusstsein aufbauenden philosophischen Überbau können wir mit Anstrengung ändern. Den wirtschaftlichen Unterbau können wir notwendigerweise ändern. Aber den ‚Sozialcharakter‘ – die Kultur kann man nicht so leicht ändern. Wegen dieser feststehenden Bedingung sind Änderungen, die man in den anderen beiden Teilen macht, begrenzt. Ich denke: Solange man eine Kultur gut schützt, wird auch eine Gesellschaft fortbestehen, ohne ausgetrocknet oder zerbrochen zu sein, wegen dieser mit dem Sozialcharakter – der Kultur verbundenen feststehenden Bedingung.

Da der Sozialcharakter so schwer zu ändern sei, schließt Amarasēkara, sei eine radikale Umwälzung von Nöten, wobei er als Beispiel die Oktoberrevolution nennt.[33]

Amarasēkaras literarische Verarbeitung des Jātika Cintanaya in Der Doktor und der Kranke
Im Jahr der Erstveröffentlichung von Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu, 1988, erschien auch eine Kurzgeschichtensammlung von Guṇadāsa Amarasēkara mit dem Titel Gal Piḷimaya saha Bol Piḷimaya.[34]
In einer dieser Kurzgeschichten, Vaidyavarayā saha Rōgiyā – Der Doktor und der Kranke, wird die psychosoziale Problematik des modernen Sri Lanka aus Sicht des Autors thematisiert und der Protagonist der Kurzgeschichte, Tissa Raṇasiṃha, zeigt in seiner Biografie starke Ähnlichkeiten mit der des Guṇadāsa Amarasēkara. Von dieser Kurzgeschichte gibt es eine englische Übersetzung.[35]

Inhaltsangabe: Der Doktor und der Kranke
Der Protagonist und Psychiater Tissa Raṇasiṃha hält eine Pressekonferenz anlässlich seines Vortrages, den er vor der Ärztekammer halten soll. Seine These in diesem Vortrag lautet: Ein Arzt soll die Umwelt und den sozialen Hintergrund eines Patienten zu dessen genauer Diagnose kennen. Bei dieser Pressekonferenz sind Vertreter politisch unterschiedlich ausgerichteter Zeitungen. Zum Beispiel ein radikaler Vertreter einer marxistischen Zeitung, der Raṇasiṃhas Fragestellung auf die Wirtschaft und die politische Lage reduzieren möchte. Aber auch gemäßigt linke und nationale Reporter sind anwesend. Raṇasiṃha wehrt sich allerdings gegen eine einseitige Sicht seiner These.

Durch die Ankündigung der Ankunft einer Frau, die sich als die Ehefrau seines alten Freundes Dr. Upali Suravīra, Puṣpa Suravīra, herausstellen wird, konnte er das Thema auf seine Person richten. Als bekannt wurde, dass Frau Suravīra gekommen sei, wurde das Thema auf Dr. Suravīra gelenkt. Dr. Suravīra gehörte während seines Studiums in Colombo zur nationalen buddhistischen Bewegung. Währen eines Aufenthalts in London schloss er sich marxistischen Gruppen an. Ihm werden Sympathien für den tamilischen Separatismus nachgesagt.

Puṣpa ist sehr aufgelöst und bittet Tissa Raṇasiṃha, sich um ihren psychisch erkrankten Mann zu kümmern. Er behaupte, Prabhākaran sei eine Inkarnation Viṣṇus, und sie habe Angst, dass die Polizei ihn abholen werde. Diese Auffassung vertrete Upali Suravīra, nachdem er in einem Flüchtlingscamp in Devundara war. Sie habe auch schon versucht, ihn mit einem Ritual (set kavi) zu beruhigen.

Tissa Raṇasiṃha besucht darauf die Vortragsveranstaltung der Ärztekammer und sein Vortrag ist ein Erfolg. Anschließend ist in seinem Haus eine Party. Am nächsten Tag begibt er sich mit Unbehagen zu Upali Suravīra, während er über die gestrige Party und seine Vergangenheit reflektiert.

Im Krankenhaus angekommen wird er von Kollegen auf Upali angesprochen, der sich selbst als Gott Viṣṇu sieht. Während Upali beginnt eine Rede zu halten, erinnert sich Tissa Raṇasiṃha, dass Viṣṇu bei den Singhalesen als zukünftiger Buddha und Beschützer Sri Lankas, der Singhalesen und des Buddhismus angesehen wird. Upali verkündet, dass er als Inkarnation Viṣṇus den Anführer der Tamil Tiger, Prabhākaran, gesandt habe.

Tissa Raṇasiṃha versucht darauf vergeblich, sich Upali mit einem Gespräch über die gemeinsame Vergangenheit zu nähern. Auf Anraten eines Kollegen überweist Tissa Upali an einen anderen Arzt. In seinem Anschreiben erklärt Tissa, dass dieser Fall seine These bestätigt, dass der Patient für sich eine Lösung für ein Problem gefunden habe. Mit Selbstzweifeln flüchtet Tissa zur Universität in ein Gespräch mit einem anderen Arzt.

Interpretation

Ich möchte jetzt zuerst die Parallelen in den Leben von Guṇadāsa Amarasēkara und Tissa Raṇasiṃha aufzeigen. Anschließend werde ich mich auf den inneren Konflikt Tissa Raṇasiṃhas konzentrieren.

Guṇadāsa Amarasēkara und Tissa Raṇasiṃha

Die Biographien von Guṇadāsa Amarasēkara und Tissa Raṇasiṃha zeigen sehr starke Ähnlichkeiten auf, so dass man annehmen kann hinter Tissa Raṇasiṃha sei Guṇadāsa Amarasēkara. Konkret sind das folgende Parallelen:

1. Sowohl Guṇadāsa Amarasēkara[36] als auch Tissa Raṇasiṃha[37] haben ihre Heimatorte in der Nähe von Galle.
2. Amarasēkaras Mutter war Schulleiterin[38], Raṇasiṃhas Vater Schulleiter[39].
3. Beide besuchten zuerst singhalesische Schulen.[40]
4. Beide studierten in London.[41]
5. Beide sind Ärzte. Allerdings ist Guṇadāsa Amarasēkara Zahnarzt[42] und Tissa Raṇasiṃha Psychiater.[43]
6. Und schließlich sind Tissa Raṇasiṃhas Auffassungen im Sinne des Jātika Cintanaya.

Tissa Raṇasiṃha ist Psychiater und kein Zahnarzt, wie Guṇadāsa Amarasēkara. Ansonsten sind die Lebensläufe so ähnlich, dass man hinter Tissa Raṇasiṃha Guṇadāsa Amarasēkara sehen kann.

Der innere Konflikt Tissa Raṇasiṃhas

Das zentrale Thema dieser Kurzgeschichte ist der innere Konflikt Tissa Raṇasiṃhas. Traditionell aufgewachsen – er besuchte ja eine singhalesische Schule – hat er dazu eine westliche Bildung erfahren. Als Psychiater ergriff er einen Beruf, der von der westlichen Wissenschaft geprägt ist. Er steht somit zwischen den Kulturen und ist beruflich erfolgreich, dies zeigt sich in der Pressekonferenz und der Einladung, vor der Ärztekammer einen Vortrag zu halten. Seine Auffassung, ein singhalesischer Patient solle am besten von einem singhalesischen Arzt behandelt werden, kann man als einen Brückenschlag zwischen diesen zwei Welten betrachten.

Seine innere Sicherheit verliert er allerdings, als er Upali Suravīra – seinen alten Schulfreund – begegnet. Durch seine politischen Aktivitäten in marxistischen Kreisen einerseits und seinen Bezug zu Viṣṇu andererseits – den man sowohl als Wahnvorstellung als auch als wirkliche Besessenheit sehen kann – steht auch Suravīra zwischen den Kulturen. Als Bodhisattva gilt Viṣṇu als Beschützer des Buddhismus, Sri Lankas und der Singhalesen, wie sich Tissa Raṇasiṃha an einem Vers aus seiner Kindheit erinnern kann.[44] Dieser Gegensatz wird z. B. auch durch die Gegenüberstellung des Astrologieglaubens Frau Suravīras[45] und des Vortags zur Astronomie bei der Ärztekammer deutlich.[46]

Obwohl Tissa Raṇasiṃha in der singhalesischen Kultur verankert und mit Upali Suravīra befreundet ist, findet er keinen Zugang zu ihm. Er sieht an ihm sowohl eine Krankheit als auch eine göttliche Macht.[47] Er findet keinen Ausweg, sondern kann sich nur in die Ablenkung flüchten.

Wie ich anfangs zeigte, besteht für Erich Fromm das Dilemma des modernen Menschen darin, dass er einerseits durch seine Rationalität und kritisches Denken freier werden kann, sich aber auch aus Furcht zum Kultischen und Irrationalen zurückzieht. Genau diesem Gegensatz finden wir in dieser Kurzgeschichte auf die singhalesische Kultur bezogen, wobei Tissa Raṇasiṃhas These für den Rationalismus und Upali Suravīras

Gotteswahn für das Irrationale steht.

Guṇadāsa Amarasēkara und der buddhistische Humanismus

Einen dreiteiligen Essay in der Zeitung *The Island* mit dem Titel „For a humanist ideology. Impact of the free open market system-Globalization and Sri Lankan reaction to it“[48] schließt Guṇadāsa Amarasēkara:

> Anagarika Dharmapala's struggle was to bring back this Buddhist state with its humanist ideology. Though Anagarika could not achieve it in his lifetime, his mission did not fail. Like a great subterranean undercurrent that surfaces at critical moments to give direction and vitality, it appears to be there as long as our civilization lasts.
>
> It is in this humanist Buddhist ideology that we have effortlessly inherited that Erich Fromm sees the future of the world. He ends his finest work To Have or To Be – a new blue print for mankind with these lines – „Later medieval culture flourished because people followed the vision of The City of God. Modern society flourished because people were energized by the vision of the growth of the Earthly City of Progress. In our century however this vision deteriorated to that of the Tower of Babel, which is now beginning to collapse and will ultimately bury everybody in its ruins. If the City of God and the Earthly City were thesis and antithesis, a new synthesis is the only alternative to chaos; the synthesis between the spiritual core of the Late Medieval world and the development of rational thought and science since the Renaissance. This synthesis is the City of Being.“
>
> This City of Being is also the core of our civilizational heritage which has escaped our minds so far, with disastrous results.[49]

In dieser Textstelle schreibt Guṇadāsa Amarasēkara von einem buddhistischen Humanismus und verbindet diesen mit den vorkolonialen singhalesisch-buddhistischen Königreichen, in denen der buddhistische Humanismus vorgeherrscht haben soll. Diesen buddhistischen Humanismus bezieht nun Guṇadāsa Amarasēkara auf die Ideen Erich Fromms, der sich auch in eine humanistische Tradition stellt.[50] Den Einfluss Erich Fromms auf Guṇadāsa Amarasēkara habe ich in diesem Artikel bereits behandelt. Ich möchte hier auf den buddhistischen Humanismus und einen anderen singhalesischen Denker, der Guṇadāsa Amarasēkara beeinflusste, eingehen, nämlich Martin Wickramasinghe. In meiner Magisterarbeit habe ich mich mit einem der Werke Martin Wickramasinghes auseinandergesetzt,[51] und im Schlusskapitel stellte ich die Frage, ob Guṇadāsa Amarasēkara von Martin Wickramasinghe beeinflusst wurde, was ich bejahte. Wimal Dissanayake konzentriert sich in seinem Kapitel zu Martin Wickramasinghe in *Enabling Traditions*: *Four Sinhala Cultural Intellectuals* auf den buddhistischen Humanismus, insbesondere in der Literaturkritik.[52]

Martin Wickramasinghe stammt ebenso wie Guṇadāsa Amarasēkara aus der Nähe von Galle.[53] Er wurde von der traditionellen buddhistischen Kultur, der Lektüre westlicher Literatur und der Auseinandersetzung mit der Anthropologie geprägt.[54] Wir haben oben gesehen, dass Guṇadāsa Amarasēkara den Sozialcharakter mit der Kultur gleichsetzt, wobei er sich auch explizit auf Martin Wickramasinghe bezieht. Neben der direkten Erwähnung, Martin Wickramasinghe repräsentiere die nationale Denkweise der Singhalesen,[55] sind folgende Punkte zu nennen: Die singhalesische Kultur ist eine grundlegend buddhistische und die Minderheiten teilen viele Merkmale dieser singhalesisch-buddhistischen Kultur. Beide beziehen sich positiv auf den Marxismus und die Oktoberrevolution war auch eine nationale Revolution.[56] Für Martin Wickramasinghe war die Oktoberrevolution die konsequente Fortführung humanistischer Rebellion, die die westlichen Länder nicht

vollzogen haben.[57] Dabei entwickelten sich die russische Kultur und der russische Humanismus unabhängig von der europäischen Kultur und dem europäischen Humanismus.[58] Durch den Buddhismus haben auch Sri Lanka und Indien eine humanistische Tradition.[59] Die nationalen Formen des Humanismus führen zur Bruderschaft der gesamten Menschheit mit dem Wachstum des Sozialismus.[60] Für Guṇadāsa Amarasēkara ist der Sozialcharakter bzw. die Kultur nur schwer zu ändern. Ebenso änderte sich für Wickramasinghe die russische Kultur nicht durch die wirtschaftlichen Änderungen in der Sowjetunion.[61] In der Humanismus-konzeption des Martin Wickramasinghe ist also der Sozialismus ebenso elementar wie für Erich Fromm.[62]

Mit Martin Wickramasinghe und Erich Fromm haben wir zwei humanistische Denker, auf die sich das Denkgebäude Guṇadāsa Amarasēkaras stützt. Man kann sogar sagen, sein Jātika Cintanaya ist eine Synthese der Ideen beider Denker.

(Endnotes)

1 Guṇadāsa Amarasēkara, *Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu*, 3. Auflage (Boraläsgamuva, 1998).
2 E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, 18. Auflage (München, 2013).
3 E. Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*: *Eine sozialpsychologische Untersuchung*, 7. Auflage (München, 2011).
4 Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*. S. 36ff.
5 Ebd. S. 80.
6 Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, S. 44–57.
7 Für den matriarchalischen Aspekt vgl. ebd. S. 45 und für den patriarchalischen ebd. S. 47.
8 Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*: *Eine sozialpsychologische Untersuchung*, S. 55.
9 Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, S. 200.
10 Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*: *Eine sozialpsychologische Untersuchung*, S. 72.
11 Ebd., 73.
12 Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, S. 214.
13 Ebd., S. 215.
14 Wimal Dissanayake, *Enabling Traditions. Four Sinhala Cultural Intellectuals* (Boralesgamuwa, 2005), S. 127.
15 Amarasēkara, *Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu*, S. 30.
16 Ebd., S. 31.
17 Ebd., S. 45.
18 Ebd., S. 50–51.
19 Ebd., S. 69.
20 Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*: *Eine sozialpsychologische Untersuchung*, S. 216.
21 Amarasēkara, *Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu*, S. 70–71.
22 Ebd., S. 76.
23 Ebd., S. 83–86.
24 Ebd., S. 84.
25 Amarasēkara, *Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu*, S. 86.
26 Mārṭin Vikramasiṃha, *Mānava Vidyāva hā Siṃhala Saṃskr̥tiya*, 3. Auflage (Rajagiriya, 2007), S. 86.
27 Ebd., S. 87.
28 Mārṭin Vikramasiṃha, *Siṃhala Lakuṇa*, 2. Auflage (Rajagiriya, 2006), S. 33.
29 Jakob Rösel, *Die Gestalt und Entstehung des singhalesischen Nationalismus*: *von Jakob Rösel*, Ordo politicus (Berlin: Duncker & Humblot, 1996), S. 89ff.
30 Amarasēkara, *Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu*, S. 33.
31 Ebd., S. 86.
32 Ebd., S. 87.
33 Ebd. ,S. 87.
34 Guṇadāsa Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, 2. Auflage (Boraläsgamuva, 1998).
35 Madhubhashini Ratnayake, Hrsg., *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing* (Colombo, 2000), S. 26–61.
36 „A novelist can’t detach from society“, Interview mit Guṇadāsa Amarasēkara, in: The Nation vom 28.09.2008. http://www.nation.lk/2008/09/28/eye3pic1.pdf
37 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*, S. 32; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 10.

38 „A novelist can't detach from society", Interview mit Guṇadāsa Amarasēkara.
39 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*., S. 32; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 10.
40 „A novelist can't detach from society", Interview mit Guṇadāsa Amarasēkara; Ratnayake, Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing., S. 32; Amarasēkara, Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya, S. 10.
41 „A novelist can't detach from society", Interview mit Guṇadāsa Amarasēkara; Ratnayake, Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing., S. 34; Amarasēkara, Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya, S. 12.42 „*A novelist can't detach from society*", Interview mit Guṇadāsa Amarasēkara.
43 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*, S. 32; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 11.
44 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*, S. 54; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 37.
45 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*, S. 42; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 22.
46 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*, S. 64; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 26–27.
47 Ratnayake, *Contemporary Sinhala Fiction. Some writers and their writing*, S. 60; Amarasēkara, *Gal Piḷamaya saha Bol Piḷimaya*, S. 43.
48 Guṇadāsa Amarasēkara : *For a humanist ideology. Impact of the free open market system-Globalization and Sri Lankan reaction to it*, in: The Island vom 20., 22. und 23.04.2012.
Teil 1:http://www.island.lk/index.php?page_cat=article-details&page=article-details&code_title=49978
Teil 2:http://www.island.lk/index.php?page_cat=article-details&page=article-details&code_title=50161
Teil 3:http://www.island.lk/index.php?page_cat=article-details&page=article-details&code_title=50250
49 ebd.,Teil 3.
50 E. Fromm, *Den Menschen verstehen*: *Psychoanalyse und Ethik*, 9. Auflage (München, 2011).
51 Ralf Kestler, *Martin Wickramasinghes Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Eine Analyse seines Werkes „Budu Samaya hā Samāja Darśanaya" Hausarbeit zur Erlangung des Akademischen Grades eines Magister Artium vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. (Mainz, 2013).
52 Dissanayake, *Enabling Traditions. Four Sinhala Cultural Intellectuals*, S. 63–86.
53 A V Suraweera, *Essays on Sri Lankan Literature & Culture* (Colombo, 2003), S. 55.
54 Dissanayake, *Enabling Traditions. Four Sinhala Cultural Intellectuals*, S. 63.
55 Amarasēkara, *Ganan˘duru mädiyama dakinemi aruṇalu*, S. 33.
56 Kestler, *Martin Wickramasinghes Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Eine Analyse seines Werkes „Budu Samaya hā Samāja Darśanaya" Hausarbeit zur Erlangung des Akademischen Grades eines Magister Artium vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg – Universität Mainz*, 59–71.
57 Martin Wickramasinghe, *Revolution and Evolution*, 2. Auflage (Rajagiriya, 2006), S. 16–17.
58 Ebd., S. 17.
59 Martin Wickramasinghe, *Buddhism and Culture*, 3. Auflage (Rajagiriya, 2006), S. 54.
60 Ebd., S. 49.
61 Wickramasinghe, *Revolution and Evolution*, S. 34–35.
62 Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*: *Eine sozialpsychologische Untersuchung*, S. 229–297.

Zum Autor

Ralf Kestler studierte Indologie, Philosophie und Informatik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Außerdem studierte er zwei Semester Singhalesisch, Pali und Buddhistische Philosophie an der Universität Ruhuna, Sri Lanka.

Kontakt: Ralf.Kestler@gmx.net